

GRZEGORZ WIOŃCZYK

Uniwersytet Śląski w Katowicach, Wydział Teologiczny,
Zakład Teologii Dogmatycznej

Słowo – obraz – przekaz religijny O współczesnym dyskursie teologicznym

W problem dyskursu współczesnego wpisują się również zagadnienia związane z całą sferą ludzkiej religijności. Ma to szczególne znaczenie w przypadku badań nad myślą polską, w której dyskurs patriotyczny, narodowowyzwoleńczy i polityczny splata się z religią, co w sposób szczególny da się zauważyć w dobie romantyzmu, międzywojnia oraz współcześnie. Religia w tym kontekście nie jest rozumiana jako praktyczny i życiowy związek człowieka z Bogiem. Innymi słowy, nie chodzi tutaj o wiarę jako odpowiedź człowieka na objawiającego się Boga, ale chodzi przede wszystkim o przynależność, budowanie wspólnoty, która pozwala na dokonanie fundującego podziału na „my” i „wy”. W tym wypadku przynależność konfesyjna jest jednym z konstytutywnych elementów tożsamości zbiorowej.

Należy pamiętać, że język wykorzystywany do budowania przekazu religijnego często używany był także dla określenia sytuacji państwowej. Wystarczy przywołać choćby metaforę zmartwychwstania państwa polskiego, Mesjasza narodów, narodu wybranego itp. W niektórych przypadkach konkretne wyrażenia teologiczne stają się domenami źródłowymi dla jakiegoś wyrażenia metaforycznego. W innych przypadkach za takim użyciem słowa stoi konkretna ideologia.

Kiedy mówimy o zagadnieniu słowa we współczesnym dyskursie teologicznym, musimy mieć świadomość, że jest to jedna z podstawowych kategorii teologicznych. Dla teologa słowo zawsze jest zakotwiczone w Słowie. Św. Jan od Krzyża mówi, że Syn Boży jest jedynym Słowem Ojca, w którym Bóg wypowiedział się definitywnie [Jan od Krzyża 2010: 332–333].

Nośne i wielokrotnie w historii wykorzystane było powołanie się w tym kontekście na pierwsze zdanie Prologu Ewangelii według św. Jana: *En arche en ho logos – Na początku było Słowo*. Słowo to było zawsze rozumiane jako porządek, rozum. Dochodzi tutaj do mocnego związania rozumienia i Słowa, czyli Boga,

który przez to jest gwarantem sensu. Na nim (Słowie-Jezusie) opiera się nasze wszelkie rozumienie i komunikowanie się. Zatem objawienie coś odkrywa, odsłania tajemnicę, komunikuje człowiekowi prawdę, która ontologicznie związana jest z Bogiem. Jest to rozumienie tradycyjne, które bazuje na greckim rozumieniu logosu. Jego krytyka ze strony niektórych współczesnych ruchów teologicznych zostanie przedstawiona w dalszej części.

Można jednak od razu zadać pytanie o to, jak wyrazić słowo, które pochodzi od Boga. Doskonale wiemy, że natchnienie ksiąg biblijnych nie może być rozumiane jako dyktowanie, przekazywanie człowiekowi przez Boga konkretnych słów. Pismo Święte stanowiące dla nas źródło i podstawę naszej wiary oraz refleksji nad nią jest dziełem teandrycznym. Stąd możemy mówić o autorze boskim i ludzkim. To właśnie autor ludzki jest rzeczywistym autorem literatury, kompozycji dzieła, wyrażen i sposobu obrazowania. Korzystając z rozróżnień znanych na gruncie hermeneutyki filozoficznej, możemy powiedzieć, że autor natchniony, autor ludzki zostawał niejako sam ze swymi narzędziami językowymi, w ramach których odbywało się jego rozumienie boskiego przesłania. Te same narzędzia służyły mu do komunikacji. Ten problem może być określony jako różnica pomiędzy *logos proforikos* a *logos endiathetos* [Grondin 2007: 30–32], czy też nieco inaczej: *verbum interius* a *verbum entis*, co jest jeszcze silniejsze, gdyż zakłada jako możliwy prawdziwy wgląd w orędzia Boga.

Pozostawiając ten aspekt nieco na boku, należy zająć się drugą kwestią, jaką jest zdolność do zmiany w obrębie dyskursu teologicznego. Pierwszym chrześcijanom, a mówiąc precyzyjniej, chrześcijanom doby pierwszych soborów, zależało na zachowaniu nienaruszonej wiary w sferze ortopraksji i ortodoksji. Z konieczności musieli oni zdecydować o tym, jakim językiem będą się posługiwać w swojej teologii (czyli słowie o Bogu). Samo słowo Boże zawarte w Piśmie Świętym domagało się interpretacji, a wcześniej stworzenia właściwej hermeneutyki, czyli zasad tej interpretacji. Ślady tego widzimy już w samym Nowym Testamencie. Kiedy jeden z ewangelizowanych ludów chciał złożyć ofiarę na cześć Pawła i Barnaby, ci musieli wyjaśnić, że nie z nich samych pochodzą moce, które pozwalają im czynić cuda. Filip, spotykając urzędnika królowej Kandaki, wyjaśnia mu słowa prorocstwa, których on nie mógł zrozumieć, a św. Paweł, przemawiając na Areopagu, używa argumentów, które mogą trafić do jego słuchaczy. Każdorazowo dokonywało się pewne przejście, translacja sensu na doświadczenie innej kultury.

Pierwsze sobory jako miejsce narodzin usystematyzowanej refleksji nad objawieniem chrześcijańskim to moment, w którym wspólnota wierzących zdecydowała, że o Bogu, który przemówił do konkretnych osób w ramach nie abstrakcyjnej wizji, ale w ramach historii, którą przez to nazywamy historią zbawienia, można mówić językiem różnym od języka Biblii. Dokonało się zatem przejście od języka rybaków do języka filozofów. Dobrze komentuje tę kwestię Janusz Królikowski:

1550 lat temu odbywał się Sobór Chalcedoński – wielki sobór chrystologiczny starożytności chrześcijańskiej, który dokonał zdefiniowania podstawowej treści wiary chrześcijańskiej. Sformuło-

wał – jak trafnie określił Włodzimierz Sołowjow – „pradogmat chrześcijański”. Ojcowie tego soboru, by móc rozwiązać stojący przed nimi podstawowy problem chrystologiczny, podjęli w ramach debaty chalcedońskiej dość złożoną kwestię metodologiczną, której istotę streszczono metaforycznie, pytając się, czy treść chrystologiczną należy wyrazić „po rybacku – piscatorie”, czy „po arystotelesowsku – aristotelice”. Chodziło w tym pytaniu o to, czy w sformułowaniu definicji wiary odwołać się do kategorii spekulatywnych, to znaczy filozoficzno-teologicznych, czy też do kategorii czysto biblijnych, wolnych od wszelkich interpretacji (dzisiaj powiedzieliśmy, że zwolennikom tej opcji chodziło o coś w rodzaju biblicyzmu). Ostatecznie – nawiązując do utrwalonej już tradycji teologicznej, sięgającej swymi początkami Soboru Nicejskiego – zdecydowano, że kategorie spekulatywne nie tylko stoją w opozycji do kategorii ewangelicznych, ale najlepiej służą podjęciu tych wyzwań, jakie stają przed wiarą chrześcijańską, umożliwiając między innymi jej obronę i wyjaśnienie. Zastosowanie takiej metodologii nie jest „hellenizacją” orędzia chrześcijańskiego, jak sądzi się niekiedy, ale jego obroną przed hellenizacją i ewangelizacją tradycji hellenistycznej [Królikowski 2006: 204].

Decyzja ta okazała się brzemienna w skutki dla całej tradycji teologicznej. Właśnie dzięki niej możemy mówić o „współczesnej” teologii, czyli o zmianach w sposobie formułowania słowa o Bogu, które wywołane są nowymi kontekstami prowadzenia refleksji nad wiarą w Niego.

Musimy spojrzeć na starożytność chrześcijańską w jeszcze jednym kontekście. Od razu chrześcijańska refleksja wymusiła na kulturze ukształtowanie nowych wzorców lub przejmowała, chrystianizowała już zastane. Przykładem wręcz sztampowym będzie tutaj wykorzystanie symbolu ryby jako znaku chrześcijańskiego. Ryba – w języku greckim *ichtis*, to dla chrześcijanina akrostych, który przypomina mu o tym, że Jezus Chrystus jest Synem Boga i Zbawicielem (*Iesous Christos Theou Hyios Soter*). Kiedy nastąpił rozwój budownictwa sakralnego starano się, aby ze słowem dobrze korespondowała organizacja przestrzeni. Dla przykładu można przywołać formę architektoniczną, jaką są baptysteria, czyli miejsca, w których dokonywano chrztu. Musiały być one tak skonstruowane, aby ich wykorzystanie pozwalało wiernym na unaocznienie, ucieleśnienie prawd wiary. Chrzest jest zanurzeniem się w śmierci Jezusa, jak to słyszymy u św. Pawła Apostoła: „zatem przez chrzest zanurzający nas w śmierć zostaliśmy razem z Nim pogrzebani po to, abyśmy i my wkroczyli w nowe życie – jak Chrystus powstał z martwych dzięki chwale Ojca” [Rz 6,4]. Katechumen, tj. człowiek dorosły pragnący stać się chrześcijaninem, musiał cały zanurzyć się w wodzie. Wchodził do niej po schodach i wychodził z niej po schodach znajdujących się po drugiej stronie, dokonując w ten sposób symbolicznego przejścia ze świata grzechu do stanu łaski, które jest możliwe jedynie dzięki śmierci i zmartwychwstaniu Jezusa.

W późniejszych wiekach spotykamy się z tym, co zwykło się nazywać *Biblia pauperum*, wizualnym przedstawieniem prawd wiary chrześcijańskiej. Oprócz witraży, prostych przedstawień malarskich czy w rzeźbie spotykamy również symbole bardziej wyrafinowane, polegające na uzgodnieniu np. liczby otworów w murze kościoła z liczbą cnót teologalnych. Wszystko to tworzyło znaki, które niosły przekaz. Nie zawsze jednak chodziło o klarowną informację, gdyż już sama strzelistość czy monumentalność budowli sakralnych z jednej strony tworzyła

poczucie respektu dla Boga, z drugiej zaś była miejscem modlitwy, dawała możliwość uczestnictwa w jakiejś innej przestrzeni. Można powiedzieć, że w ten sposób przekaz religijny nie ograniczał się jedynie do intelektu, ale oddziaływał również na to, co za Arystotelesem klasyczna retoryka nazywała słowem *pathos*, a co moglibyśmy dzisiaj oddać – idąc tropem Heideggera – słowem *nastroyenie*. Należy również chociaż wspomnieć o doniosłym znaczeniu materiału, z którego wykonane były budowle sakralne i paramenty liturgiczne.

Pozostając w obrębie historii interesującego nas problemu, nie można nie odwołać się do epoki baroku. Sztuka katolicka w tym okresie szła ręką w rękę z doktryną. Jest to kwestia zrozumiała i z taką korespondencją formy przestrzennej z materią słowa mamy do czynienia właściwie w każdej epoce. Jednak sztuka baroku doskonale korespondowała także ze sposobem wykładania prawd przez Kościół katolicki. W odpowiedzi na Reformację Kościół ukazywał swoje pochodzenie od Chrystusa, podkreślał rolę sukcesji apostoelskiej i jedności z Biskupem Rzymu. W tym czasie, kiedy protestanci оголаcali swoje świątynie, dążąc do prostoty, budowle katolickie stawały się coraz bardziej ozdobne i bogato złożone. Widoczny był swego rodzaju przepych w ornamentyce, który dla wiernych był jasnym przesłaniem, jakie możemy zwerbalizować za pomocą sformułowania: „Będąc w Kościele katolickim, jesteś we wspólnocie, która trwa; która jest skałą; której nic nie zagraża. To Kościół katolicki jest miejscem poświadczonym przez Tradycję”. Świątynia barokowa to eksplozja doktryny i eksploracja wiary. Doskonałym przykładem tego typu architektury rozumianej jako „święto wiary” jest kościół uniwersytecki Najświętszego Imienia Jezus we Wrocławiu, którego projekt wykonał Teodor Moretti. Należy przy tej okazji zwrócić uwagę na ważny element wystroju świątyni, jaki stanowiła ambona. Słowo, które padało z ambony musiało mieć rangę autorytetu. Ambona była umiejscowiona wysoko nie tylko z technicznych powodów, ale także ze względów teologicznych. Takie jej usytuowanie pozwalało na uwydatnienie nauczycielskiego urzędu Kościoła i stwarzało sytuację, w której jasne było oddzielenie nauczającego od nauczanych, owiec od ich pasterza. Wierny, który podnosił głowę ku górze widział masywną ambonę i twarz kaznodziei na tle fresków, które często odwoływały się do scen biblijnych, działania Ducha Świętego lub niebieskiej liturgii w nowym Jeruzalem.

Dzisiaj ten komponent obrazu i zagospodarowania przestrzeni jest w pewnym kryzysie, jak to podkreślają niektórzy znawcy¹. Budownictwo sakralne i cała sztuka sakralna współcześnie często nie trzyma się podziału na sztukę sakralną, czyli tę nadającą się do wykorzystania w liturgii oraz sztukę religijną, która ma rolę pomocniczą. Szuka się wciąż nowych środków wyrazu dla prawd wiary, co owocuje tym, że nowe kościoły przestały być orientalizowane i budowane na planie krzyża. Do ich wykonania wykorzystuje się beton i inne materiały, któ-

¹ Świadectwem tego jest utworzenie Komisji ds. Sztuki i Muzyki Liturgicznej przy Kongregacji ds. Kultu Bożego. Zob. www.liturgia.pl/artykuly/Rosna-naduzycia-liturgiczne-odczytujmy-ponownie-Sobor.html [dostęp 15.06.2013].

re nie budzą respektu, jaki tworzyły materiały szlachetne. Kościoły buduje się np. w kształcie róży, gdy są dedykowane Matce Bożej.

Następną ważną kwestią są nowe media. Kościół, patrząc niejako socjologicznie, spełnia wiele zadań na rzecz wspólnoty lokalnej, narodowej i ogólnoludzkiej, co wypływa z jego misji. Mamy tutaj do czynienia z relacją słowo – czyn. Pojawia się jednak problem właściwego sposobu przedstawienia oblicza współczesnego Kościoła. Wobec zmian w obrębie mentalności doby obecnej, zmian również w zakresie ram kulturowych i pewnego wyidealizowanego obrazu kognitywnego, należy szukać nowych rozwiązań, co w sposób oczywisty wiąże się z koniecznością poszerzenia rozumienia współczesnej ambony, którą stał się internet, tygodniki opinii itp.

Dla zobrazowania tego problemu można przywołać dwie kwestie związane z istnieniem i administrowaniem stron internetowych związanych z życiem religijnym. Można zaryzykować stwierdzenie, że w tej materii powtarzają się najczęściej dwa błędy. Pierwszym jest niedostosowanie się do specyfiki odbiorców tego typu mediów. Biorąc pod uwagę sposób administrowania oficjalnych stron internetowych, można powiedzieć, że informacje umieszczane na nich zmieniają się zbyt często. Być może osoby za nie odpowiedzialne wzorują się na znanych portalach informacyjnych. Należy jednak zauważyć, że istnieje zbyt duża różnica w ilości odwiedzin tych dwóch grup stron, która jasno wskazuje na to, że wiele informacji ze stron kościelnych znika zanim zostanie przeczytana przez dostateczną ilość osób. Drugim błędem jest ich lokalizm. Treść tych informacji zbyt często odnosi się do wydarzeń o małym znaczeniu, takich jak choćby poświęcenie jakiegoś przedmiotu kultu religijnego przez biskupa, co jest działaniem samym w sobie cennym, ale interesującym dla wąskiej grupy odbiorców. Są to jedynie przykłady problemów, które można zauważyć w wykorzystaniu nowych mediów w popularyzacji współczesnego dyskursu teologicznego. Zagadnienia tego nie można bagatelizować, gdyż posiada ono znaczny wpływ na kształtowanie obrazu Kościoła w mediach i w świadomości wierzących [Łęcicki 2012: 8–17]. Na rangę tego problemu może również wskazywać fakt wielokrotnych odniesień do niego w nauczaniu papieży [Guzek 2010: 346–353]².

Drugą kwestią to brak kanonu symboliki chrześcijańskiej. Symptomaticznym tego braku jest nadużywanie mapy diecezji lub zdjęć katedry jako logo diecezji. Taki symbol znów podpada pod zarzut lokalizmu. Wydaje się, że wybierane są takie przedstawienia właśnie ze względu na brak powszechnie rozpoznawalnych i przyjętych symboli religijnych zaprojektowanych zgodnie z wymogami współczesnej estetyki. Na uwagę zasługują jednak pewne nośne i trafne rozwiązania wykorzystywane przez niektóre społeczności. Trzeba w tym kontekście wspomnieć o różnych uwspółcześnionych wariantach symboli zakonnych, takich jak

² Doskonale poszerzenia omawianych tutaj kwestii można znaleźć w *Dyskurs religijny w mediach* opublikowanej w Tarnowie w 2010 r. przez wydawnictwo Biblos.

litera T w duchowości franciszkańskiej lub góra uwieńczona krzyżem z trzema gwiazdami w duchowości karmelitańskiej.

Po wskazaniu niektórych trudności związanych z funkcjonowaniem dyskursu teologicznego w szerszym środowisku odbiorców, należy zastanowić nad powodem ich występowania. Wcześniej zostało niejako założone, że przekaz religijny opiera się na ukształtowanym słowie (w znaczeniu doktryny), a jego popularyzacja polega jedynie na właściwym zastosowaniu istniejących technik i form komunikacyjnych. Chociaż doktryna katolicka rzeczywiście cieszy się wieloma punktami stałymi, które nazywamy dogmatami, to trzeba zawsze pamiętać, że teologia jest zdolna do zmiany. Nie chodzi tutaj o porzucenie ustalonych prawd i formuł, ale o troskę o ich coraz głębsze rozumienie, co z kolei często wymaga zmian na poziomie teologicznych sformułowań. Można zatem założyć, że swego rodzaju chaos, który obserwujemy w dziedzinie architektury, sztuki i muzyki sakralnej oraz w sektorze wykorzystania do celów ewangelizacyjnych nowych mediów jest wynikiem dynamicznych zmian w samorozumieniu Kościoła i sposobie prowadzenia naukowego dyskursu teologicznego.

Po II Soborze Watykańskim w myśleniu teologicznym doszło do wielu małych rewolucji i kilku rewolt. Pozostawiając na boku kwestie szczegółowe i teologiczne, można powiedzieć, że dokonano kilku przejść, z których szczególną rolę odgrywa przejście od polemicznego charakteru dyskursu do dialogu. Sobór Watykański II był pierwszym soborem, który nie użył formuły *anathema sit*, czyli wyklęcia osób niezgadających się z przedstawioną doktryną. W fazie przygotowań do obrad poproszono różne gremia o przedłożenie listy zagadnień, które powinny być poddane wspólnej refleksji. Zdecydowana większość udzieliła odpowiedzi w formie wykazu poglądów, jakie należy potępić. Ostatecznie dokumenty Soboru poszły w odwrotnym kierunku.

Druga kwestia to docenienie wartości terminu i rzeczywistości doświadczenia chrześcijańskiego. Na tę kwestię wyczuleni byli jeszcze Ojcowie Kościoła. Kiedy jednak doszło do radykalnego oddzielenia urzędu teologa od pasterza, to dyskurs teologiczny stał się czysto akademicki, a w późniejszym czasie przyjął metafizyczny sposób myślenia. Pytano, dla przykładu, raczej o naturę aniołów, o to czy są gatunkiem, czy też każdy z nich jest pojedynczym egzemplarzem osobnego gatunku, gdyż nie mają ciała, materii, która jest zasadą jednostkowości. Dzisiaj natomiast o aniołach teologia mówi w trzech perspektywach: historyczbawczej, chrystologicznej i antropologicznej. Po Soborze dokonało się również przejście od refleksji opartej na metafizyce do refleksji hermeneutycznej. Doceniono indukcyjny model myślenia. Od strony materialnej można zauważyć położenie akcentu na wyrażenia związane z egzystencjalnym charakterem wiary i jej doświadczeniem. Nastąpiło przejście od kategorii metafizycznych do opisu przeżywania treści religijnych.

Można podać dwa przykłady omawianych przejść. Jeszcze do niedawna mówiło się o dwóch częściach wyróżnianych w ramach teologii duchowości: asce-

tyce i mistyce. Separowano pewne doświadczenia i omawiano je w taki sposób, jakby nie łączył ich ani podmiot doświadczenia, jakim jest człowiek, ani osoba Boga. Dzisiaj mówi się już w tym kontekście o teologii przymierza, gdyż ascetyka i mistyka podpadają pod to pojęcie. Inną nazwą, bodaj najnowszą, jest teologia doświadczenia chrześcijańskiego.

Jako jeden z owoców zmian, jakie nastąpiły w sposobie prowadzenia dyskursu teologicznego, można wymienić teologię feministyczną. Zrodziła się ona ze swego rodzaju krytyki słowa. Jej przedstawicielki podkreślają, że tradycja chrześcijańska niepotrzebnie przejęła od judaizmu i starożytnego Rzymu koncepcje społeczeństwa, a zwłaszcza roli kobiety. Teologia stała się w ten sposób patriarchalna. Tak rozumiana teologia feministyczna jest bliska szerszym ruchom emancypacyjnym, do których należy między innymi teologia wyzwolenia. Teologia feministyczna podkreśla związek słowa używanego w teologii z ciałem, co stanowi pewien punkt styczny z językoznawstwem kognitywnym, chociaż postulat ten jest wyprowadzony z innych przesłanek [Gomola 2010: 65–72]. Na gruncie tego nurtu mamy do czynienia z uwzględnieniem szeroko rozumianej perspektywy kobiecej, która – jako składnik doświadczenia – staje się miejscem teologicznym. Jeśli ktoś bowiem doświadcza Boga jako kobieta, to tak powinien też o Nim mówić. Teologia feministyczna często jednak odchodzi od ortodoksji lub wręcz nie jest już teologią chrześcijańską. Tak dzieje się przypadku teologii bogini, która popadła w drugą skrajność i ideologicznie pomija rozumienie Boga jako Ojca, co przecież ma proveniencję biblijną. Przykładem konsekwencji narodzin teologii feministycznej dla słowa jest przyjęcie konceptualizacji doświadczenia w wyrażeniu „Bóg jest Matką” lub podobnych. Istnieje podstawowa trudność w przekładaniu tekstów powstałych w obrębie teologii kobiecej na język polski, gdyż jako nurt rozwijający się głównie w krajach posługujących się językiem angielskim nie napotyka on na trudności, z którymi zmagają się polski tłumacz, próbując oddać takie wyrażenia jak „przyjaciół” i „ukochany” bez wskazywania na ich rodzaj.

Doktryna wiary przekłada się w sposób klarowny na język modlitwy. Na koniec będzie rzeczą wartościową zatrzymać się nad tekstami formularzy mszalnych. Dla przykładu przywołane zostaną dwie kolekty, czyli modlitwy wypowiedziane na początku Eucharystii, zaczerpnięte ze „Zbioru mszy o Najświętszej Maryi Panie”. Formularze mszalne zawarte w tym tomie zostały w zdecydowanej większości ułożone już po Soborze Watykańskim II. Pierwsza z kolekt nawiązuje w swojej budowie do rzymskiego umiaru, który cechuje wszystkie starsze teksty liturgiczne, natomiast druga została skomponowana według nowych wzorców.

Wszechmogący Boże, obchodzimy wspomnienie NMP, którą hojnie obdarzyłeś Twoimi darami, za Jej wstawiennictwem daj nam także udział w pełni Twojej łaski [Zbiór 2010: 101].

Boże, Ty w przedziwnym zamyśle swojej miłości postanowiłeś, aby Najświętsza Maryja Panna wydała na świat Twórcę łaski, i dałeś Mu Ją za pomocnicę w dziele odkupienia ludzi, spraw, aby nam wyjednała obfite łaski i doprowadziła nas do portu wiecznego zbawienia [Zbiór 2010: 135].

Chociaż pierwsza kolekta posiada bardziej rozbudowaną apostrofę („Wszechmogący Boże”), to mocno rozbudowana część anamnetyczna (wspomnienie dzieł Boga) drugiej powoduje, że niesie ona ze sobą więcej treści i leksykalnie jest obszerniejsza. Część trzecia w modlitwie pierwszej zawiera jedną prośbę, w drugiej dwie rozbudowane. Analizy euchologiczne innych tekstów wskazują na tę samą prawidłowość: nowe teksty liturgiczne są obszerniejsze i posiadają więcej wyrażeń zaczerpniętych wprost z dyskursu teologicznego.

W celu udzielenia odpowiedzi na pytanie o stan słowa we współczesnym dyskursie teologicznym należy prowadzić dalsze badania nad zmianami, jakie dokonały się w ostatnich dziesięcioleciach w obrębie leksyki oraz komponentu wizualnego przekazu religijnego. Powyższy artykuł ma charakter zwrócenia uwagi na pewne ważne kwestie i w żaden sposób nie wyczerpuje podjętego tematu. Na zakończenie warto powtórzyć wcześniej przywołaną tezę, że obecnie jesteśmy świadkami bardzo wielu zmian w obrębie modelu uprawiania teologii, które powodują, że teologia praktyczna, jeśli użyć tego podziału, wciąż poszukuje odpowiednich form wizualnych, które współgrałyby z „nowym słowem”. Zadanie to jest trudne, gdyż wymaga myślenia hasłowego, a współczesny przekaz teologiczny (na co może wskazać analiza euchologiczna) używa do opisu rzeczywistości chrześcijańskiej coraz większej liczby słów.

Bibliografia

- Gomola A. [2010], *Bóg kobiet. Studium językoznawczo-teologiczne*, Wydawnictwo Biblos, Tarnów.
- Grondin J. [2007], *Wprowadzenie do hermeneutyki filozoficznej*, przeł. L. Łysień, Wydawnictwo WAM, Kraków.
- Guzek D. [2010], *Ewangelizacyjny charakter dziennikarstwa w nauczaniu Benedykta XVI*, „Śląskie Studia Historyczno-Teologiczne”, 43, s. 346–353.
- Jan od Krzyża [2010], *Dzieła*, przeł. B. Smyrak, Kraków.
- Królikowski J. [2006], *Chrystologia dzisiaj*, [w:] Kongregacja Nauki Wiary, *Deklaracja Dominus Iesus. Tekst i komentarze*, przeł. J. Królikowski, Pallotinum, Poznań, s. 204–224.
- Łęcicki G. [2012], *Teologia mediów audiowizualnych jako wyzwanie XXI wieku*, [w:] *Kultura – Media – Teologia*, 10, s. 8–17, on-line: http://www.kmt.uksw.edu.pl/media/pdf/kmt_2012_10_calosc2.pdf [dostęp 20.02.2013].
- Zbiór mszy o Najświętszej Maryi Pannie* [1998], Pallotinum, Poznań.